

『剪灯新話』の翻案とアジア漢字文化圏怪異小説の成立

——地獄譚「令狐生冥夢録」の翻案を中心に——

金 永 昊

一 はじめに

明初瞿佑による文言伝奇小説集『剪灯新話』（二四二年）はアジア各国に伝わり、日本では『伽婢子』（浅井了意作、一六六六年）、朝鮮では『金鰲新話』（金時習作、一四六五～一四七〇年頃）、ベトナムでは『伝奇漫録』（阮嶼作、一五二七～一五四七年の間）という翻案作品を生んだことは周知の通りである。⁽¹⁾

中国ではあまり関心が持たれることがなかった『剪灯新話』が周辺諸国に伝えられ、またその翻案を通して各国の文学史において非常に重要な位置を占める作品が生まれたことは興味深いことである。本稿では日本・朝鮮・ベトナムにおける『剪灯新話』の受容と当代人の認識及び各話の影響関係を検討したうえで、地獄を素材としている『剪灯新話』「令狐生冥夢録」とその翻案作『伽婢子』「地獄を見て蘇」、『金鰲新話』「南炎浮州志」、『伝奇漫録』「傘円祠判事録」を取り挙げて考察を進めていくことにする。

二 先行研究

日本の場合、『剪灯新話』との比較を中心にした『伽婢子』の典拠論が研究の中心となった。特に、人物・ストーリー展開・時間と場所設定における自国化の方法から見られる『伽婢子』の独創性と優秀性を追求することに研究の中心が置かれていた。⁽²⁾しかし、アジア漢字文化圏へと視野を拡大してみると、朝鮮の作品には「朝鮮化」が、ベトナムの作品には「ベトナム化」が図られているため、「自国化」というのはそれほど特別なものではなく、どの翻案作品からも見られる一般的で当然の現象なのである。

一方、川本邦衛⁽³⁾は『剪灯新話』『伽婢子』『伝奇漫録』を比較し、『伝奇漫録』が「藍本と同じく中国語の文言で書

かれている」ことと「複数の原話の合成によって新たな一話を創作」したことから、『伽婢子』は「翻案文学」であるのに対して『伝奇漫録』は「剽窃の文学」とされた。しかし、翻案と剽窃の区別が作品のモチーフ・思想・主題・背景などの内的な内容ではなく、外的な表記手段のみによったこと、『伽婢子』も『剪灯新話』だけでなく『甲陽軍鑑』などの複数の典拠を利用したことを考慮すると、氏の論考は必ずしも説得力のある見解だとは考えられない。

韓国では『金鰲新話』が『剪灯新話』の翻案によることを強く意識し、『剪灯新話』の文学性を超えた『金鰲新話』の独創性と優秀性を強調することに研究の中心が置かれていた。例えば、韓栄煥⁽⁴⁾は『伽婢子』の自国化による翻案方法は、『金鰲新話』の自国化の方法から学んだ」とし、『伽婢子』は翻案作であり、『金鰲新話』は翻案を超えた創作⁽⁵⁾であるとされた。また、李学周⁽⁵⁾は『金鰲新話』は翻案ではなく創作であり、文学的には『剪灯新話』の文学性を越えている。それに対して、『伽婢子』は創作性に乏しく、『伝奇漫録』は説話の領域から脱していない」と述べられた。

つまり、日本と韓国では『伽婢子』と『金鰲新話』が『剪灯新話』の翻案であるという事実からその文学史的意義が低く評価されるのを恐れ、自国文学が特別に優秀な作品であるという前提の中で、『伽婢子』と『金鰲新話』の特殊性・独創性・優秀性の発見に研究の主眼が置かれていたのである。

中国の場合、明代小説の研究は白話小説に集中し、『剪灯新話』のような文言小説はほとんど研究されていないのが実情である。『剪灯新話』が正統七年（一四四二）に禁書小説となつて以来、日本で出版された『剪灯新話句解』を一九一七年董康が刊行するまで、中国ではほとんどその名が知られていなかった。中国文学史を論じた代表的なものである魯迅の『中国小説史略』の『剪灯新話』関連記述を見ても、明代の小説の項目では紹介されておらず、清代小説『聊齋志異』との関連性をわずかに指摘することにとどまっている。最近では日本・韓国・台湾の研究に触発されて、

中国でも研究が始まったが、発信者としての『剪灯新話』の影響のみを言及しており、その研究レベルはまだ概説的な水準にとどまっている。⁽⁶⁾

台湾では中国に比べて活発に研究が行われている。その先駆的な業績は一九八七年、陳慶浩と王三慶によって刊行された『越南漢文小説叢刊』（全七冊）である。『伝奇漫録』は第一冊目として翻刻され、これをきっかけに本格的に各国の研究者達によって研究が行われることになった。また、陳益源⁽⁷⁾は『伝奇漫録』における『剪灯新話』の影響だけでなく、ベトナムの神話や民間伝説の影響も指摘したことでも有益である。しかし、日本・朝鮮・ベトナムのいわゆる漢字文化圏の文学は中国文学の一部分と見なければならぬと述べたことや、域外文学（支流文学）を理解するのは域内文学（主流文学）を理解するのに役に立つという見解は、非常に中華思想的な考え方であると言わざるを得ない。⁽⁸⁾

ベトナムの場合、川本邦衛⁽⁸⁾は「そもそも『剪灯新話』がいかなる作品であるかについて関心がもたれたことがなく、」具体的に双方を比較する研究がほとんど行われなかった」としている。『伝奇漫録』に関する研究がほとんど行われてこなかった理由として、張介宗⁽⁹⁾は「頻繁な戦乱による社会の不安定、フランスの植民地によるベトナム文字のアルファベット化、文学資料の外国搬出による」と指摘している。

本稿の目的はこれまでによくありがちだった自国文学の優秀性の発見に置かれていない。原話と翻案作品を客観的にかつ公平に眺めたうえで、翻案の共通性と特殊性を探り、その原因と意味について考察することを通して、各作品の翻案の特徴を明らかにするのが目的である。

三 『剪灯新話』の各国伝播とその認識

中国では禁止された『剪灯新話』がアジア各国にいつ、いかなる経緯で伝播されたかに関しては明確な記録がないが、『剪灯新話』に関する記録は各国の歴史書や随筆などに幅広く見られる。まず、『伽婢子』が『剪灯新話』の影響を受けて創作されたという事実は、『伽婢子』成立当時においてもすでによく知られている事実であった。石橋生庵の日記『家乗』の寛文八年五月一〇日の記録を見ると、「借伽婢子」という記事の割注に「洛下松雲所集有十三卷剽窃剪灯新話述怪異之事」とあって、京都の浅井了意が『剪灯新話』を剽窃して「怪異の事」を述べたと記されている。京都で刊行された『伽婢子』がわずかに二年で紀州でも読む読者がいて、『剪灯新話』の翻案であることが見抜かれていたのである。また、元禄一五年都の錦による『御前伽婢子』の序文にも「かの一向の粹僧が剪灯新話の抜書を恨み」とあって、『伽婢子』が『剪灯新話』の影響によるものであることが指摘されている。

『剪灯新話』と『伽婢子』は日本では非常に多くの人気を博した。寛文六年、元禄十二年、文政九年の『伽婢子』の刊行記録があり、寛文十一年の『続伽婢子』、天和三年の『新御伽婢子』、元禄十五年の『御前伽婢子』などの『伽婢子』の名を借りた多くの追従作も生まれた。『剪灯新話』の場合、慶長年間『剪灯新話』の古活字版、元和年間『剪灯新話句解』の古活字版、慶安元年『剪灯新話句解』の整版などの出版記録があり、更には『朝鮮王朝実録』仁祖十九年（一六四二）一月五日の記録には江戸幕府が朝鮮から『剪灯新話』を購入した記録もある。更に、井原西鶴の『西鶴諸国ばなし』や辻堂非風子の『多満寸太礼』のような浮世草子、上田秋成の『雨月物語』のような読本、明治初期の三遊亭円朝の怪談噺にも翻案されるなど、江戸文学に及ぼした『剪灯新話』の影響は非常に大きい。

しかし、その人気の裏面には『論語』「述而」の「子不語怪力乱神」をいかに克服するかに関する問題が存在して

いた。『伽婢子』の序文をみると、儒教には「怪力乱神」、仏教には「神通」「変化」、神道には「神靈」「不測の妙理」の怪異的事実があることを記し、「学智ある人」ではなく、「児女」が「おのづから心をあらため」て「正道におもむくひとつの補と」するためには「止ことを得」ず怪異の事を「著して則をな」すという教訓的意図を表している。これは、

今余此編、雖於世教民彝、莫之或補、而勸善懲惡、哀窮悼屈、其亦庶乎言者無罪、聞者足以戒之一義。云爾。

と勸善懲惡の教訓譚として読まれることを主張した瞿佑の意図を三教一致による教訓的意図に置き換えたものである。

朝鮮の場合、『金鰲新話』が『剪灯新話』の翻案であることは、朝鮮時代の文人たちにとってよく知られている事実であった。例えば、金安老の野談集『竜泉談寂記』（二五二五）では「入金鰲山著書、蔵石室曰後世必有知岑者、大抵述異寓意。效『剪灯新話』等作也。」とあって、金時習が金鰲山隠居期に『剪灯新話』などの書籍から学んで『金鰲新話』を書き、怪談を通して自分の考えを寓意したと記している。また、魚叔権の随筆集『稗官雜記』（十六世紀初）には「金時習『金鰲新話』中「南炎浮州志」実小説之第一也。〈中略〉余読之、未嘗不撫卷三歎、但其敷叙大概、以踏襲瞿宗吉剪灯新話、而立意出語則過之。」とあって、『金鰲新話』は『剪灯新話』を模倣したもの、その文学性は藍本より優れていると指摘している。

随筆集や野談集のような個人的な作品には『剪灯新話』と『金鰲新話』を多くの文人たちが面白く読んだと記されているが、『朝鮮王朝実録』のような歴史的な書物を調べてみるとその認識は正反対である。

伝曰「『剪灯新話』『剪灯余話』『效顰集』『嬌紅記』『西廂記』等、令謝恩使買來。（十代燕山君十二年（一五〇六）四月十三日）」

若此人可死、則如『太平広記』『剪灯新話』之類、其可尽誅乎。(十一代中宗六年(二五一二)九月二〇日)

況『剪灯新話』『太平広記』等書、皆足以誤人心志者乎。〈中略〉正史、則治乱存亡俱載。不可不見也。〈中略〉

『剪灯新話』鄙褻可愕之甚者。校書館私給材料、至於刻板。有識之人莫不痛心。或欲去其板本、而因循至今。閭

巷之間、争相印見。其間男女会淫、神怪不經之說、亦多有之矣。(十四代宣祖二年(一五六九)六月二〇日)

第十代の燕山君の時は中国から『剪灯新話』などの書籍を購入した記録がある。燕山君は朝鮮王朝史上最悪の暴君であり、中国の淫書や禁書に興味を持った人物であった。しかし、十一代中宗の時は再び儒教的な道德倫理が確立された時期であり、『剪灯新話』を書いた人も処罰すべきかに関する論争も見られる。

十四代宣祖二年の記録は巷間の『剪灯新話』の人氣ぶりと、当代知識人の認識が見られる代表的な資料である。非難の対象となっているのは、『剪灯新話』だけでなく『太平広記』も含まれているが、それらが非難の対象となったのは二つの理由がある。一つは歴史のような真実の話ではなく、嘘の作り話を記しているからである。現代的には「虚構」が当時においては「嘘の作り話」と考えられたのである。もう一つの理由は「怪力乱神」や男女の淫乱な恋愛を主な内容としているからである。しかし、この記録が語っている朝鮮での状況は、建前としては硬い儒教倫理に縛られていて『剪灯新話』が非難されるべきであったが、実態としては非常に人氣があつて、巷間の間では争つてこれを読むほど出回っていたことである。朝鮮刊本『金鰲新話』と『剪灯新話句解』が刊行されたのは、十三代明宗年間(一五四五〜一五六七)であるが、この時期は一時的に仏教が流行り、金時習を朝鮮の孔子として尊敬した尹春年が政治的に最も活躍して、『金鰲新話』を編集し『剪灯新話句解』を校訂した時期である。

『竜泉談寂記』の記録から分かるように、金時習は『金鰲新話』創作後すぐ石室に隠した。その理由については明確な記録がないが、怪力乱神を語ることを禁忌としていた朝鮮時代の雰囲気によるものと考えられる。明宗年間に刊

行されたと考えられる朝鮮刊本『金鰲新話』が一九九九年にやっと発見されたのも、このことと深い係わりがある。⁽¹¹⁾

その次に、『伝奇漫録』の場合を検討してみることにする。現存する『伝奇漫録』の刊本⁽¹²⁾のうち最も古い永盛八年(二七二二)刊本には、何善漢なる人物が一五四七年に書いた序文がある。そこには「觀其文辭不出宗吉藩籬之外」とあって、その割注に「瞿宗吉著剪灯新話」と記されている。つまり、当時のベトナムの文人たちにとって、『伝奇漫録』が『剪灯新話』の翻案によるということは、よく知られている事実であつたのである。

『伝奇漫録』も同じく、「怪力乱神」を強く意識しながら、儒教的な教訓譚として読まれることを強調している。

其事有無、不暇弁論。所喜論者、以誠死生之交而友人、取友之端。不以存亡而改所守、不以患難而忘相救。世之歪酒、論交顛倒肺腑。少臨利害、若不相識。

この引用文は巻四の五「夜叉部帥録」の評語の一部である。評語で主張しているのは、話が本当にあつたかどうかについては論ずる必要がなく、主人公が生死をかけて朋友の交わりを行ったことが重要であるということである。その他にも、巻二の四「徐式仙婚録」の評語では怪力乱神を語る荒唐無稽な話であつても、「陰徳」の者が「陽報」を受ける話は伝えなければならないとしたり、巻二の五「范子虚遊天曹録」の評語では『斎諧』のような荒唐無稽な話であつても、『莊子』のような「寓言」の作り話であつても、常に倫理と関わって勸善懲惡の教訓的な内容であるならば、必ず伝えなければならないとしている。

この『伝奇漫録』の評語は、その序文で「然有警戒者、有規箴者、其關於世教、豈小補云。」と言った教訓的意図が、話の末尾で再確認されたものであり、怪異譚がその内容はともあれ、儒教的教訓譚として解釈すべきことを主張したものである。このような阮嶼の意図は成功を収め、注(12)で紹介したように漢文で書かれた『伝奇漫録』に注釈と字喃翻訳文が加えられて五回にわたって出版を重ね、更には段点の『伝奇新譜』、阮演斎の『伝聞新録』、范貴適

の『新伝奇録』などのような『伝奇漫録』の影響作も多く出版されている。

四 『剪灯新話』と各話の影響関係

まず、『剪灯新話』と『伽婢子』の影響関係に関しては、注(2)で紹介した諸論考及び『新日本古典文学大系75伽婢子』⁽¹³⁾の注が備わるが、いずれもほとんど一致した見解を見せている。その理由は、『伽婢子』は『剪灯新話』の内容をほぼ翻訳に近く忠実に翻案したからである。更に、宇佐美喜三八⁽¹⁴⁾は「竜宮の上棟」が『剪灯新話』「水宮慶会録」の翻案ではなく、『金鰲新話』「竜宮赴宴録」の翻案であり、「歌を媒として契る」は『剪灯新話』「翠々伝」或は『連芳楼記』の翻案ではなく、『金鰲新話』「李生窺墙伝」の翻案であることを指摘し、『伽婢子』に及ぼした『金鰲新話』の影響を明らかにした。

一方、『剪灯新話』と『金鰲新話』の影響関係に関しては、注(11)で述べた崔南善の研究から始まり、金台俊⁽¹⁵⁾、朴晟義⁽¹⁶⁾、李在秀⁽¹⁷⁾、韓栄煥⁽¹⁸⁾、李学周⁽¹⁹⁾などの論考が備わるが、『剪灯新話』と『金鰲新話』の関係は『剪灯新話』と『伽婢子』の関係より複雑であって、いずれも同じ見解を見せていない。その理由は、『金鰲新話』の各話は確かに『剪灯新話』から影響を受けていることは間違いないが、『剪灯新話』の複数の話から複合的な影響を受けたため、見る人の観点によって影響関係が異なるからである。つまり、物語の思想・背景・人物・事件の展開様相・中心素材など、どの事柄に中心を置くかによって、研究者によって異なる意見を見せているのが問題となっている。

『剪灯新話』と『伝奇漫録』⁽²¹⁾の影響関係に関しては、日本では奥野信太郎⁽²⁰⁾、川本邦衛の前掲論文があり、韓国では李学周の前掲論文と全惠卿⁽²¹⁾の論考がある。台湾では先述した張介宗と陳益源の研究が備わる。『剪灯新話』と『伝奇漫録』の関係は、複数の話を一つの話にまとめた話もあれば、『剪灯新話』の一つの話が分化して複数の話になった

話もある。『伝奇漫録』の翻案態度は『伽婢子』と『金鰲新話』に比べて最も自由であり、原話離れの様相も最も激しい作品である。

それでは、それぞれの話の影響関係を示すと次の通りである。

剪灯新話(中)	伽婢子(日)	金鰲新話(韓)	伝奇漫録(越)
牡丹灯記	牡丹灯籠		木綿樹伝 陶氏業冤記 昌江妖怪録
富貴発跡司志		万福寺楞蒲記	
膝穆醉遊聚景園記	金閣寺の幽霊に契る		西垣奇遇記
緑衣人伝	易生契		翠綃伝 麗娘伝
連芳楼記			快州義婦伝 南昌女子録
翠々伝	幽霊書を父母につかはす	李生窺牆伝	范子虚遊天曹録
愛卿伝	遊女宮木野		徐式仙婚録
修文舎人伝	了仙貧窮 <small>付</small> 天狗道		竜庭対訟録
天台訪隠録	十津川の仙境	醉遊浮碧亭記	傘門祠判事録
鑑湖夜泛記		竜宮赴宴録	
水宮慶会録	竜宮の上棟		
永州野廟記	邪神を責殺		
令狐生冥夢録	地獄を見て蘇	南炎浮州志	李將軍伝 項王祠記
竜堂霊会録	幽霊評諸将		

三山福地志	黄金百両		
華亭逢故人記	菅谷九右衛門		
金鳳釵記	真紅擊帯		
申陽洞記	隠里		
渭塘奇遇記	夢のちぎり		
太虚司法伝	鬼谷に落ちて鬼となる		

右の表を見ると、『剪灯新話』と『伽婢子』が1対1の対応関係にあることは一目で分かる。『金鰲新話』の場合、例えば「李生窺牆伝」は、出会いは「連芳楼記」から、二人が試練を克服して愛の成就に至る過程は「翠々伝」から、貞節・幽霊の出現・別れに至る話は「愛卿伝」から取っている。「李生窺牆伝」は原話から部分的なモチーフを繋いで一つの話として構成したのである。一方、「醉遊浮碧亭記」は「天台訪隠録」と「鑑湖夜泛記」の全体から構想を取り、どちらからも影響関係を認めてよいぐらいの翻案態度を呈している。「万福寺樗蒲記」の場合、冒頭部分の発願による幽霊との出会いは「富貴発跡司志」から取っているが、幽霊との恋愛は「滕穆醉遊聚景園記」と「緑衣人伝」の両方からの影響関係が認められる。

次に『伝奇漫録』の場合、『剪灯新話』『牡丹灯記』では幽霊との恋愛と妖怪退治の話型が同じ比重を持って述べられているのに対して、「木綿樹伝」は幽霊との恋愛が物語の中心となっており、道術による妖怪退治の部分は縮小され、妖怪の供述の部分は削除されている。ちなみに『伽婢子』『牡丹灯籠』においても、物語の中心となっているのは幽霊との恋愛であり、法華経によって妖怪が退治される部分は簡単に述べられ、妖怪の供述の部分は削除されている。一方、「陶氏業冤記」は妖怪退治への経緯だけを、「昌江妖怪録」は妖怪の供述の部分を「牡丹灯記」から取り入れて構成している。

「翠々伝」の翻案作の場合、原話での悲劇的な結末が「翠綃伝」では男女が脱出するハッピー・エンドに改変されている。また、「麗娘伝」の場合、悲劇的な結末は原話と同じであるが、明の侵略に犠牲された主人公が明軍を滅ぼす内容が追加され、ベトナム人の民族意識を鼓吹させる内容が追加されている。

五 地獄譚「令狐生冥夢録」とその翻案

『剪灯新話』とその翻案作が描いている異界は竜宮・仙界・地獄である。その内容は現実界にいる主人公が何らかの機会を得て異界に入り、現実界にはない様々なことを経験してから現実界に戻って来る話である。また、異界は矛盾やひずみ、不条理などが存在しない理想的な世界として描かれ、主人公は現実界の様々な疑問や矛盾を投げかけながら、現実問題を投影させている。そして現実世界へと戻って来た主人公が、その矛盾をいかなる形で克服するかが作品の重要なポイントとなっている。

『剪灯新話』「令狐生冥夢録」とその翻案作に関する先行研究を簡単に紹介すると、『伽婢子』「地獄を見て蘇」との比較研究は注(2)で紹介した花田富二夫の論考が代表的である。氏の論考は「地獄を見て蘇」における原話離れと社会批判的側面に焦点をあてたもので、非常に有益である。『伽婢子』「地獄を見て蘇」、『伝奇漫録』「傘田祠判事録」を比較したものは、注(3)で紹介した川本邦衛の論考が備わる。『金鰲新話』「南炎浮州志」を入れた四作品の比較研究は注(5)で紹介した李学周の論考が備わる。氏は「令狐生冥夢録」と「地獄を見て蘇」は個人的寓意、「南炎浮州志」は個人的政治的寓意、「傘田祠判事録」は民族的歴史的寓意が込められた作品であると述べ、各作品に於ける寓意は作家が現実世界で感じた挫折と不遇に対する無意識的な補償心理の表出であるとした。

本稿では地獄が物語の中で持つ意味と役割、地獄経験後の主人公の人間の成長に焦点を合わせて論を進めて行くこ

とにする。

それではまず、各話の梗概を比較検討すると次の通りである。

1. 各話の梗概

「令狐生冥夢録」	「地獄を見て蘇」	「南炎浮州志」	「傘円祠判事録」
令狐譔は剛直な儒者であった。	浅原新之丞は剛直な儒者であつた。	朴生は剛直な儒者であつた。	呉子文は剛直な儒者であつた。
隣人の巨富・貪欲・不義・凶悪な烏老が死ぬ。そして家族の仏事によって蘇る。	隣人の有徳で欲心深く、慳貪放逸で後世を願わず、川狩を好む孫平が死ぬ。そして家族の仏事によって蘇る。	朴生は天堂と地獄の疑問について仏者に尋ねるが、仏者の答えについて疑問を抱く。	明との戦争後、將軍崔百戸が妖怪となって人々に被害を与える。
令狐譔は地獄の不正を批判する漢詩を詠む。	浅原は地獄の不正を批判する狂歌を詠む。	朴生は仏教の天堂と地獄の説を批判し、『一理論』を著す。	呉子文は敵將の祠を焼き滅ぼす。
漢詩が原因で、令狐譔は地獄に呼ばれる。	狂歌が原因で、浅原は地獄に呼ばれる。	『一理論』が原因で、朴生は「南炎浮州」に呼ばれる。	祠を焼いた事件が原因で、呉子文は地獄に呼ばれる。
仏教の弊害と不条理な現実への批判を込めた供述書を書く。	仏教の弊害と不条理な現実への批判を込めて供述する。	孔子や釈迦、鬼神、仏教とその弊害について閻魔王と対談する。	明兵士の祠を焼き滅ぼしたこのについて供述する。
供述書の内容に閻魔王は納得し、烏老は再び地獄へと引つ立てられる。	浅原の話に閻魔王は納得し、孫平は再び地獄へと引つ立てられる。	閻魔王は朴生の話に説得され、その剛直な儒者ぶりを称える。	閻魔王は祠に使いを送って事実を確認し、妖怪は地獄へと引つ立てられる。
地獄巡りをする。	地獄巡りをする。		
令狐譔は夢から覚めて、烏老の死を確認する。	浅原は夢から覚めて、孫平の死を確認する。	閻魔王は朴生に閻魔王となることを勧める。朴生は夢から覚める。	呉子文は夢から覚める。祠を新しく建てると、祠の居士が現れ、傘円祠の判事となるよう勧める。

	浅原は儒学を捨てて、建長寺にこもり、参学して、醒悟発明の道人となる。	朴生は病を得て死ぬ。隣人の夢に朴生は閻魔王となった事を告げられる。	呉子文は病もなく死ぬ。隣人が傘円祠の判事となった呉子文を偶然に見かける。
			評語。儒士は剛直でなければならぬ。

以上見てきた通り、主人公はもともと剛直な儒者として造形され、「現実界↓地獄での訴訟・対談↓（『令狐生冥夢録』と「地獄を見て蘇」では地獄巡り）↓現実界↓後日談」の構造をなしている。表の内容を比較してみると分かるように、「地獄を見て蘇」が原話に最も近く、事件をほとんど原話に沿って展開させながら、中国的な部分だけを日本風に置き換えるなど忠実な翻案をしている。それに対して、「南炎浮州志」と「傘円祠判事録」は大きな着想だけを原話に拠って展開させ、具体的な内容においては創作的な面が多く加わっており、かなり激しい原話離れの様相を呈している。

2. 現実批判の様相

①人物造形の方法と葛藤

各話の主人公は皆典型的な儒学者として設定されている。原話の「令狐生冥夢録」では

生而不信神霊、傲誕自得。有言及鬼神变化、幽冥果報之事、必大言折之。

とあるように、仏教と民間信仰に対して批判している「自得」で剛直な儒学者である。「自得」とは、聖賢の言葉を理解して悟るだけでなく、それを継承したうえで自ら新たに探求し、独自の悟りの境地に入ることの意味する。令狐譔はこのように儒学者としては理想的な人物として描かれている。

「南炎浮州志」でも原話の人物造形をそのまま受け継ぎ、

以儒業自勉。〈中略〉生嘗疑浮屠巫覡鬼神之說。〈中略〉生亦不能心服也。

とある。朴生も原話と同じく儒学者であり、仏教と民間信仰に対する疑問を提起している。「南炎浮州志」では原話より儒教的側面が強調され、後述するように民間信仰で言う鬼神の説と仏教で言う天堂地獄の説のような理論的な側面まで疑問を抱き、更には即物的な世俗仏教の現実をも合わせて批判している。

「傘門祠判事録」の呉子文も

慷慨尚氣、直不容姦。北州月旦評亦以剛方許之。

とある。また「聖賢経伝」を読み「儒を業」とする儒者として、その剛直ぶりは中国でも認められるほど名高かったという。

「地獄を見て蘇」でも同じく、浅原新之丞は

儒学をもつぱらとして、仏法を信ぜず。冥塗流転の事、因果変化のことはりを聞ては、さまざま言かすめて、誹あなどり、僧・法師といへどもうやまはず、口にまかせて誹謗し、理を非にまげて難じやぶる。

とあるように、剛直な儒者として描かれ、現実にあるもの或は目に見えるものしか信じないリアリストとして描かれている。「地獄を見て蘇」で見られる浅原の儒学者としての剛直ぶりは、原話の令狐譔より強く強調されている。例えば地獄の風景に圧倒された令狐譔は、

偶以不平而鳴、遽獲多言之咎。悔噬臍而莫及、恥揺尾而乞憐。今蒙責其罪名、逼其状伏。批竜鱗、探竜領。豈敢求生。料虎頭、編虎鬚。固知受禍。言止此矣。伏乞鑑之。

と卑屈な態度を取る。令狐譔のこの態度は、物語の冒頭部分で設定されている剛直な人物像とは違和感がある。それ

に対して「地獄を見て蘇」ではこの部分に当たる表現は翻案されていない。浅原は目の前に広がった残酷な地獄の世界にはびくともせず、閻魔王の前で仏教の非を強く訴える剛直な儒学者として貫かれているのである。

天理・天道によって授かった人間の五常五倫を守りながら、人間は自分自身を修め、家を斉え、国を治め、ひいては理想的な世界を建設するのが儒教の根本理念である。しかし、彼らが目睹した現実世界はそうではなかった。金さえあれば「貪官汚吏」たちは「非道」も「正道」にし、「罪なき」人も「罪に落と」している社会であり、思想的葛藤については答えが提示されず、邪神を崇める風潮によって人々は破産する社会であった。儒教的観点から考えている理想的な世界は現実では具現されていなかったのである。

② 現実認識と地獄行き

各主人公が地獄へと呼ばれる直接的な契機となるのは、主人公の言行が地獄の閻魔王の不興を買ったことによる。『剪灯新話』「令狐生冥夢録」では

始吾謂世間貪官汚吏、受財曲法、富者納賄而得全、貧者無貲而抵罪。豈意冥府乃更甚焉。

令狐譔は公平な世界として考えていた冥府が人間世界と同じく賄賂によって左右されていることを批判している。物語は令狐譔の言葉を借りて、地獄批判が行われる形式を取っているが、実際の目的は地獄を借りて、当時の貪官汚吏によって行われた非道や賄賂が横行する現実を告発し、腐敗した支配者達による政治現実への批判を突き付けることにあった。

「南炎浮州志」の場合、原話からは仏教批判的要素だけを採り、具体的な内容展開はほとんど創作に近い。

一日、因浮屠問天堂地獄之說。復疑云「天地一陰陽耳。那有天地之外、更有天地。必諛辭也。」問之浮屠、浮屠

亦不能決荅、而以罪福響應之說荅之。生亦不能心服也。常著一理論、以自警。蓋不為他岐所惑。〈中略〉彼異端之說、吾不足信也。

仏教でいう「天堂地獄之説」は異界の存在を認めない朴生を理解させることが出来なかった。そして朴生は『一理論』を書き、仏教は「異端」であると主張する。このように「南炎浮州志」で関心を持って批判の対象としているのは、仏教の理論的な側面であり、仏教に対する根本的な否定が作品展開の出発点となっている。

『伝奇漫録』『傘円祠判事録』の冒頭部分は「呉子文、名譔」とある。これは原話の冒頭部分の「令狐譔者、剛直之士也。」に拠るもので、呉子文は令狐譔の人物像をそのまま受け継いでいることを暗示している。「傘円祠判事録」で重点を置いているのは、儒学者としての呉子文の言動を通して民間信仰を批判し、民族意識を鼓吹することである。彼が地獄へと行かれることになった原因は、

胡氏末、呉兵侵掠、地為戰場。沐晟部将有崔百戸者、陣亡于祠所。自是以来、転作妖怪。民至傾貲破産、猶不足以供祈祷。

とあるように、明兵士たちが葬られている祠を焼き滅ぼしたことによる。ベトナムは十世紀頃に中国から独立してからも宋の侵略、一二五八年・一二八五年・一二八八年の三回にわたるモンゴルの侵略、一四〇七年から一四二七年にかけては永楽帝の領土拡張事業によって明の支配下に置かれるなど、いつも中国からの侵略を強く意識せざるを得なかった。したがって、ベトナムの歴史書や文学作品には自然に民族意識を鼓吹する内容が多く含まれている。「傘円祠判事録」の設定もこのような背景を踏まえたうえでの歴史的な意識の所産であり、また、完全にベトナムの話として再構成されていることを意味する。

今までみてきたような「南炎浮州志」と「傘円祠判事録」の激しい原話離れの様相に比べて、「地獄を見て蘇」の

場合、原話に該当する部分が

世のむさぼりふかき邪欲奸曲の①地頭・代官どもは、賄を得ては非道をも正理になし、物をあたへざれば科なきをもつみにおとす。此故に富ものは非公事にも勝、まづしきものは道理にも負をとる。これ此世ばかりの事かとおもふに、迷塗の冥官も私あり。②金銀だにおほく散じて仏事をだによくいと名めば、あるひは死してもよみがへり、或は地ごくもうかぶとかや。貧ものは力なし。善惡のむくひは、おほく錢金を散す人こそ来世もこゝろやすけれ。③むかし漢の韋賢がことばに、『子に黄金万籊をのこさむより、如じ子に一絰をゝしへんには』といへり。地ごくの沙汰も錢によるべし。閻魔王も金だにあれば罪はゆるす。韋賢がことばは全なし」といふて、手をうちてわらひあざける。

とある。矛盾が存在しないと考えていた地獄の世界が、現実と異なることがないという浅原の訴えは、「地獄」を借りて「現実」を批判したものであり、その翻案態度は「南炎浮州志」と「傘田祠判事録」と比べて最も原話に近く忠実に翻案されている。

その叙述様相を詳しく検討してみると、①の部分はわずかな違いはあるものの、ほとんど原話の翻訳に近い文章である。あえて違いを言うならば、批判となる対象が原話では漠然とした「貪官汚吏」から「地頭・代官」へと具体化されていること、「物をあたへざれば科なきをもつみにおとす」が追加されていることぐらいである。②の部分は、①の部分を分かり易く言い換えた表現である。このように繰り返しによって内容を再び確かめ、その主張を強めるのは、教訓と啓蒙を主眼とする仮名草子の常套的手法である。また、③の部分は、②を通して強調されたところが故事によって再確認されている。故事を引用したり評判したりしながら、その説得力を強めるのも仮名草子の典型的な論の展開方法である。

「地獄を見て蘇」は内容の面では原話にほぼよりながら、表現の面では分かり易く、具体的に、繰り返して説明している。これは序文で記した「学智ある人」ではなく、「児女」が「聞をおどろかし、をのづから心をあらため、正道におもむく」ために書かれた『伽婢子』の表現様式なのである。

③地獄での論争と現実の矛盾暴露

現実に対する批判意識は、地獄に呼ばれた主人公と閻魔王との議論を通して本格的に展開されている。次の引用文は地獄に呼ばれた令狐譔による供述内容である。

伏以混淪二氣、初分天地之形。①高下三才、不列鬼神之数。降自中古、始肇多端。焚幣帛以通神、誦經文以諂仏。於是名山大沢、咸有靈焉。古廟叢祠、亦多主者。②蓋以群生昏墊、衆類冥頑。或長惡以不悛、或行凶而自恣。以強凌弱、恃富欺貧。上不孝於君親、下不睦於宗党。貪財悖義、見利忘恩。天門高而九重莫知、地府深而十殿是列。立剗燒春磨之獄、具輪迴報応之科。③使爲善者勸而益勤、爲惡者懲而知戒。可謂法之至密、道之至公。然而威令所行、既前瞻而後仰、聰明所及、反小察而大遺。貧者入獄而受殃、富者輒經而免罪。惟取傷弓之鳥、每漏吞舟之魚。賞罰之条、不宜如是。

やや長い引用となったが、①は儒教的観点から見た世界観が提示されている。世界を構成しているのは実際に目に見える天・地・人の「三才」であり、非合理的な幽霊と仏教の説は認めていないのである。また、夏・殷・周以来、世界は複雑になり、人は古代の純粋な心を失ったことによつて、人々は民間信仰や仏教のような外来思想に頼ることになったと批判している。②では、批判的言辞が具体化され、現実社会における世俗仏教の弊害を告発することが記述の中心となっている。③では、このような状況の中で、主人公に置かれた現実と理想の乖離について述べている。

儒教的価値観を持っている令狐譔が地獄に行かれ、世界観の拡大を経験し、地獄の姿に圧倒されても、彼の儒教的信念は崩れなかった。むしろ儒教的価値観から見た現実世界と仏教に対する批判を強く主張し続けているのである。

このような設定は「南炎浮州志」でも同じである。朴生は南炎浮州で、周公・孔子・釈迦に対する人物評、鬼神、鬼神に対する祭祀、妖怪、天堂・地獄の存在に関する疑問、同時に蔓延していた世俗仏教の弊害批判、幽霊、輪廻、閻魔大王の存在に関する疑問、歴代帝王の仏教崇拝批判などを突きつける。朴生は「南炎浮州」を経験することによって世界観が拡大されても、『二理論』に基づいた儒教的世界観は崩れず、かえって儒教的信念を強く貫いていたのである。ついには閻魔大王自身も「則豈有乾坤之外、復有乾坤、天地之外、更有天地乎」と、非現実世界の主宰者が非現実世界自体を否定する論理的破綻へまで物語は進んで行く。⁽²²⁾

『伝奇漫録』「傘円祠判事録」で行われている訴訟とその過程を見ると、現実批判、中国に対するベトナムの民族意識鼓吹、理想世界に対する念願などが語られている。祠の本当の主人の幽霊が現れて呉子文に嘆願するところをみると、

以詐妄為長策、以慘虐為良籌。上帝被其欺、下民受其害。〈中略〉惡蔓繁滋、勢難搖動。欲從控訴、則又多方阻截。傍祠近宇、利其貨賄、群而保之。區區之誠、無由得達。

とある。右の引用文には妖怪となった明兵士の亡霊によって、上帝から庶民に至るまで欺かれて苦しみを受けている状況が語られている。更に、悪が蔓延しているこの事実を控訴しようとしても、近隣の祠主達は賄賂を受けて、その意を伝えることが出来ないと訴えている。これはまさに当時のベトナム社会が抱えていた時代状況の問題が祠の主人の言葉を借りて叙述されているのである。

また、閻魔大王は、

卿等各分曹局、各理職事。秉至公之心、行至公之法。賞必当而不之私、罰必中而無所濫。猶有此等姦欺、售其詐妄。況漢唐売官鬻獄。其弊可勝道哉。

と言ひ、現実世界の諸矛盾を賄賂が横行した中国の汚い状況に比喻して批判している。また、それぞれの構成員が自分に任せられた仕事に最善を尽くし、法律は公平に執行され、処罰においては私のない理想的世界への念願を語っている。

「傘円祠判事録」は矛盾に満ちた現実と民間信仰を批判し、中国に対するベトナムの民族意識を鼓吹するのが目的である。したがって、仏教に対する批判的言辭は見当たらない。しかし、作品全体から見ると『伝奇漫録』は、他の作品より仏教に対して最も強い批判意識によって書かれた作品である。例えば、巻三の三「東潮廃寺伝」の評語では次のように記されている。

仏氏之説、無益而有害也。聽其言則慈悲廣大、求其報則茫然捉風。民敬信之、至有破産而充施者。今其頽廊余孽、猶且張皇。況平時崇奉、其害可勝道哉。然英君諠辟、每欲去而不能去者。以高明君子佐之者衆。如宋朝之蘇学士、黎朝之梁状元、大抵皆是。安得百昌黎者出、群而攻之、火其書、廬其居而後可。

『伝奇漫録』の作者が評語を通してストレートに批判しているのは、仏教の説は「無益有害」であること、「慈悲」は広大に見えるかもしれないが実際は風を捉えるように実体のないこと、布施することによって破産した人々が続出している現実であり、仏教は根絶されなければならないとしている。

次に「地獄を見て蘇」での議論を一部分引用すると次の通りである。

古しへ三皇五帝の世には天堂・鬼神のことをのべず。三代の時にいたりて山川の神をまつる事初めてこれあり。後漢の世に仏法つたはり、それより天堂・地ごく因果の理をしめす。こゝにをひて、山川にも霊あり、社頭にも

主あり、木仏・絵像みな奇特を現ず。世の人これにおぼれて性理をうしなひ、悪をなしてあらためず、科を犯してほしるまゝ也。つよきは弱をしのぎ、富は貧をあなづり、親に孝なく君に忠なく、一家むつまじからず。財宝をむさぼり、邪欲をかまへ、義をしらず節をまもらず、利にはしりて恩をわすれ、〈後略〉

右の引用部分は原話をほとんど逐語訳に近く翻案し、原話の批判的内容がほぼそのまま受け継がれている。原話の「中古」を「三皇五帝」と具体的に示して分かり易くしたり、「後漢の世に仏法つたはり」という内容を挿入して啓蒙的效果をあげているのは仮名草子としての典型的な特徴である。

また、富貴によつて地獄での処罰が決まるという原話の内容が「貧者入獄而受殃、富者転経而免罪」とあるように簡単に述べられているのに対して、「地獄を見て蘇」では「たゞ金銀だに散して仏事くやうをいとなめば、罪ふかきも科重きも、地ごくをのがれて天堂に生ずといふ。もしよくかくのごとくならば、悪人といふとも富貴なれば天上に生れ、貧者は、善人も地ごくに落べし。」と分かり易く具体的に記している。また、浅原の供述は「閻魔の庁といへども、富貴なる悪人大仏事をなせば浄土につかはすといはゞ、貧者のうらみなきにあらす」という原話にない表現で結論付けられ、「地獄を見て蘇」で関心を持って述べているのは貧しい一般民衆への同情であることを伺うことが出来る。

④地獄巡り

「南炎浮州志」と「傘田祠判事録」の場合、地獄巡りのモチーフがなく、地獄で問題を解決した後、現実世界へと帰つて来る。それに対して、「地獄を見て蘇」の場合、地獄巡りの部分がほぼ原話のそのまま翻案されている。特に、地獄の庁場及び苦しみを受けている罪人の姿に二枚ずつ挿絵が挿入され、地獄描写における啓蒙的な意図を倍加させ

ている。それでは、地獄巡りにおける地獄描写の部分を詳しく検討して行くことにする。

原話では四カ所の地獄を見物するが、「地獄を見て蘇」では五カ所の地獄を見物する。それでは「地獄を見て蘇」で新たに追加されている所を注目しなければならないのは言うまでもない。浅原が三番目に到着した地獄は「人間にありし時、尼となり、法師となりて、田つくらずして飽までくらひ、織をらずして暖に着て、かたちは出家ながら戒律をまもらず、心に慈悲なく学道なくして、いたづらに施物をくらひける」ものたちが「牛馬」となって「くろがねの鞭」で打たれているところである。これは僧侶と尼であることを口実に、いたづらに布施をもらうばかりで、僧侶として守るべき戒律を守らず、仏者としての慈悲もなく、修行も行わない墮落して腐敗した仏者たちを批判しているものである。腐敗した仏教の実態をありのままに伝えているこの描写は、僧侶であった浅井了意の視点からみた現実認識と批判である。

その次に浅原が到着した四番目の地獄は原話にはなく、新たに追加された部分である。

又ある所をみれば、俗人おほく牛馬となりて苦をうく。「これは昔代官として百姓をとりたをし、妻子を沽却せしめたり。百姓辛苦の脂を虐とる、これも施物におなじからずや」といふ。

この地獄で「牛馬」となって苦しみを受けているのは代官たちであり、批判の視線は仏者から代官へと移動する。ここで当てられた了意の批判の視線は、圧政によって苦しめられ、「妻子を沽却」せざるを得なかった残酷な実態をありのままに告発することに当てられていた。

原話で最後に主人公が訪れた地獄は「誤国之门」という所である。

此即宋朝秦桧也。謀害忠良、迷誤其主。故受重罪。其余亦皆歷代誤国之臣也。每一朝革命、即驅之出、令毒虺噬其肉、飢鷹啄其髓。骨肉糜爛至尽、復以神水洒之、業風吹之。仍復本形。此輩雖歷億万劫、不可出世矣。

この地獄はその描写においても今までにない最も残酷な様相を帯びている。特に「億万劫」の時間が過ぎてても許されることなく、永遠に苦しみを受けなければならないことから、その処罰を受けている罪人達の罪の重きことが伝えられている。「令狐生冥夢録」ではこの地獄に落ちている人物を秦檜と設定している。

秦檜は侵略を繰り返す金に対して、岳飛のように強硬論を主張する勢力を抑え、金と和約を結んだ人物である。それは中国領土の南を保全する代わりに、金に対して君臣関係を結ぶことであった。新興強大国である金の勢力に対して、風前の灯火のような存在であった宋を守るために、秦檜がくだした決定は仕方がなかったかもしれない。また、金との和約以来、南宋は元に滅亡するまで約百年間繁盛した歴史的事実を考えると、秦檜の外交手腕を必ずしも否定的には捉えられないと考えられる。しかし、当時の朱子学的な理想主義、大義名分からすると、岳飛は忠臣であつて秦檜は最悪の売国奴であつたのである。

「地獄を見て蘇」では「誤国之門」の秦檜に当たる人物を妻鹿田新介一族として設定している。中国の歴史的な事実によつた原話の地獄譚が日本の歴史的事実によつた地獄譚へと替わり、すっかり日本の話として改変された見事な翻案ぶりである。その部分を引用すると次の通りである。

最後にある地ごくにいたる。猛火こと更にもえあがり、数百人くろがねの地に座し、手杻首械をさゝれ、五躰さながらもえこがれ、ほのほみちくたり。毒蛇来りてその身をまとひ、血を吸。又くろがねのくちばしある鷹とび来り、罪人の肩をふまへてまなこを啄はみ、肉を引ききくらふ。なきさけばんとすれば、猛火のけふり咽にせまり、くるしみいふはかりなし。肉つきて骨あらはれ、死すれば涼しき風ふき来り、又もとのごとくにして、よみがへる。浅原そのゆへをとふにいはく、「これは往昔かまぐらの上杉則政の子息竜若殿のめのごと妻鹿田新介、その弟長三郎、同三郎助、その外親類都合廿人、すでに則政没落のとき、主君竜若殿をつれて敵北条氏康に渡し

て降人に出たり。主君をころしたる天罰あたり、此廿人みな氏康にころされ、死して此地ごくに落て、億万劫を経るといふともうかふ時あるべからず。其外の輩も、みな主君をころし、不忠をいだし、国家をほろぼしけるもの共也」(後略)

この地獄も「猛火こと更にもえあがり」や「なきさけばんとすれば、猛火のけふり咽にせまり、くるしみいふはかりなし。」とある描写から分かるように、特別に重罪を犯した罪人たちが苦しみを受ける地獄である。また、「誤国之門」を翻案するに当たり、「不忠をいだし、国家をほろぼしけるもの共」がいる所として親切に説明しながら、残酷な状況と罪人たちの苦しみを目に見えるようにありありと描写している。

妻鹿田新介は上杉憲政の家臣であり、妻は憲政の嫡子竜若丸の乳母であった。北条氏康による上野国攻撃の時、憲政は竜若丸を上野平井城に残して越後の上杉謙信を頼って落ち延びる。妻鹿田新介一族は平井城に残されることになったが、ついには竜若丸を北条家に引き渡して降参する。妻鹿田新介一族の降参は、自分の命を保全するために行った止むを得ない最後の選択であったかもしれない。しかしその行為は「にくき奴原かな、やしなひたてし主君なれば、世の常の郎等に替りて、なをも忠節あるべきに、養君を敵に渡し、降人に出る罰あたりを、見ごらしのために、ころせ」(『古老軍物語』(巻五の十六「上杉則政公の子息を、敵氏康へ出す事^付町人はたのもしげなき事」)と氏康の不興を買い、殺されることになる。妻鹿田新介一族の不忠なる逸話は『古老軍物語』の他に『甲陽軍鑑』などにも記され、当時においてはよく知られた歴史的事実であった。

このような歴史的事件は、「遠く古へをとるにあらず。近く聞つたへしことを載あつめてしるしあらはすもの也」とその序文で記したように、江戸初期においては近い過去の記憶として残されている事件であった。近い過去の歴史的事実をベースにして物語に対する信憑性を与えれば、「児女」に対する教訓的效果は大きくなるのは言うまでもな

い。

3. 結末構造からみる地獄経験の意味

各作品で描かれている地獄は、公平で私なく、不義の通じない理想的な世界である。しかし、問題は主人公達が再び現実世界に戻って来なければならないことと、このような完全なる世界は現実世界には存在しないことである。地獄経験が終った後の主人公達の態度を比較するのは、各作品の特徴を把握するうえで重要なポイントとなると思われる。ここでまず、原話の最後の結末部分を見ると次の通りである。

欠伸而覚、乃一夢也。及旦、扣烏老之家而問焉。則於是夜三更逝矣。

「令狐生冥夢録」の結末構造は、烏老の死を現実世界で確認する形を通して、地獄経験が嘘の作り話ではなく、信憑性のある本当の話であったと強調している。不思議な地獄体験が信憑性があればあるほど、地獄で提示した問題が更に説得力を増すことになり、教訓的意図を高めるには効果的になる。これに対して各翻案作品の場合、原話の特徴をそのまま生かしながら、現実に戻って来た後の「人間的成長」に主眼を置いて記述している。この「人間的成長」は現実に戻って来た主人公の葛藤の原因となると同時に、現実否定の契機ともなる。それでは各翻案作品の結末部分ではどのように翻案され、何を目指しているかについて考察の歩を進めることにする。

「南炎浮州志」での朴生の論理は閻魔王を説得し、剛直な儒学者としての行動は万人の模範となるため、閻魔王は自分の地位を朴生に譲ることになる。それから現実世界に戻って来た朴生は地獄での出来事を本当にあった話として信じ、閻魔王との約束通り再び南炎浮州へと招かれる準備をする。朴生が「医巫」を「却」したのは当然であろう。

数月有疾。料必不起。却医巫而逝。其将化之夕、夢神人告於四鄰曰「汝鄰家某公、将為閻羅王者」云。

拡大された世界観から眺めた現実世界は、朴生が抱えていた問題が何一つ解決されていない世界であった。そして、地獄経験をきっかけにその矛盾はより大きく感じられたはずである。しかし、現実世界に戻って来た朴生の態度を見ると、現実の矛盾を積極的に変えようと努力する姿は見られない。その理由は、現実世界の矛盾は人間個人の能力では克服不可能であったことを悟ったからである。結局、現実に対する希望を失って現実を否定し、約束通り再び南炎浮州へと赴くことは、朴生に残された止むを得ない選択であったのである。

「傘円祠判事録」の場合も「南炎浮州志」の結末構造と同じである。

後一月、見老人来謂曰「老夫復廟、吾子之功、無以相厚。今見傘円祠欠判事一員、難於注擬、吾与子有旧、極力推薦、王心甚允、願以此為酬恩之地。人生自古、誰無有死。但有声於後世足矣。若遲半月、恐為他人所得、努力為之、勿以尋常見視。」子文欣納、遂分置家事、無病而終。

右の引用文から分かるように、呉子文は剛直な儒学者の故に傘円祠の判事となることを勧められ、その提案を喜んで受け入れる。呉子文の態度も朴生と同じく、現実を変えようとする積極的な意志は見られない。傘円祠の判事となるのは、現実に対して希望を失った呉子文には仕方がない選択であったのである。

朴生と呉子文の結末は『剪灯新話』巻四の「太虚司法伝」の「天府以吾正直、命為太虚殿司法」というモチーフや修文府での役職を受け入れる「修文舎人伝」の結末を借用したものと見られる。朴生と呉子文の行為から見られる現実否定の共通性は偶然の一致ではない。彼らが現実的な儒教的価値観を貫徹する限り、現実否定の結末は当然の結果なのである。

一方、「地獄を見て蘇」の場合を見てみると、

- ①「隣の孫平はいかに」と問ければ、その夜又むなしくなれり。②これによりて、浅原儒学をすて、建長寺にこ

もり、参学して、醒悟発明の道人となりけり。

とある。①の部分は現実に戻って来た浅原が孫平の死を実際に確認するところで、「令狐生冥夢録」の結末部分をそのまま利用したものである。問題となるのは、新たに追加された②のところである。「儒学をすて、建長寺にこも」ることは現実世界の問題が仏教に帰依することを通して解決されたことであり、儒学者が仏教的世界の地獄を見て仏教に説教されたことを意味する。仏教から儒教へと支配理念が変わる江戸初期の思想的な転換期において、「地獄を見て蘇」の結末構造は儒教より仏教が優位に立っていることを示すのであり、仏教的な理念を伝える唱導物語としての『伽婢子』の創作意図が最も効果的に達成されている部分である。

六 おわりに

「怪力乱神」や嘘の作り話を語り、淫乱なる男女の恋愛を描いていることから『剪灯新話』は明では禁止された書物であった。しかし、日本・朝鮮・ベトナムに伝えられては非常に大きな人気を博し、その翻案をきっかけに各国では新しい文学時代が開かれた。この『剪灯新話』を翻案するにあたり、各国では共通に『論語』の「子不語怪力乱神」を強く意識しながらも、一方では原話を自由に解釈し、新たな作品として再創造している。それが日本の『伽婢子』、朝鮮の『金鰲新話』、ベトナムの『伝奇漫録』である。

各翻案作品は『剪灯新話』の受容のみによって生まれたとは考えにくい。作者の人生経験・思想・価値観、当時に行っていた文芸思潮などの文学的情况がどのような姿を帯びていたかによって、『剪灯新話』に対する解釈は異なる様相を帯び、各国の典型的な特徴を有する自国の作品として生まれ変わったのである。このように翻案の違いが生じた根本的な原因は、日本では庶民を対象とする仮名草子が流行っていたのに対して、朝鮮とベトナムでは知識人が

中心となる漢文学が全盛期を謳歌していたこと、また、仏教唱導を主眼とする浅井了意と儒学者であった金時習と阮嶼の異なる思想的背景によるものである。

注

(1) 筆者は二〇〇七年度日本近世文学会春季大会において、「愛卿・宮木野・崔氏・武設—アジア漢字文化圏の中の『剪灯新話』—」という題名で口頭発表を行った。そこで、筆者は『剪灯新話』をめぐる日本・朝鮮・ベトナムの受容態度を明らかにしたうえで、女性の貞節譚をテーマとしている『剪灯新話』『愛卿伝』とその翻案作『伽婢子』『遊女宮木野』『金鰲新話』『李生窺牆伝』『伝奇漫録』『南昌女子録』を例として、その翻案様相を考察した。

(2) これまで行われた『伽婢子』研究の代表的なものを紹介すると、藤井乙男『江戸文学研究』(内外出版社、一九二二)、宇佐美喜三八『伽婢子に於ける翻案について』(『国語と国文学』十二巻三号、一九三五年三月)、富士昭雄『伽婢子』の方法』(『名古屋大学教養部紀要』十輯、一九六六)、江本裕『了意怪異談の素材と方法』(『近世文芸研究と評論』二号、一九七二)、太刀川清『伽婢子』の創作意図』(『長野県短期大学紀要』三十二号、一九七七)、坂巻甲太『浅井了意怪異小説の研究』(新典社、一九九〇)、黄昭淵『伽婢子』と叢書—『五朝小説』を中心に』(『近世文芸』六十七号、一九九八)、花田富二夫『仮名草子研究—説話とその周辺—』(新典社、二〇〇三)などがある。

(3) 『阮嶼における剽窃と翻案—「木綿樹伝」および「傘円祠判事録」—』(『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』二十二号、一九九〇)、『阮嶼における剽窃と翻案(続)—「令狐生冥夢録」と「傘円祠判事録」—』(『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』二十四号、一九九二)

(4) 『韓・中・日小説の比較研究—『剪灯新話』『金鰲新話』『伽婢子』を中心に—』(正音社、一九八五)

(5) 『東アジア伝奇小説の芸術的特性研究—『剪灯新話』『金鰲新話』『伽婢子』『伝奇漫録』を中心に—』(成均館大学大学院博士學位論文、一九九九)

(6) 喬光輝『明代剪灯系列小説研究』(中国社会科学出版社、二〇〇六)

(7) 『剪灯新話与伝奇漫録之比較研究』(台湾学生書局、一九九〇)

(8) 注(3)に同じ。

(9) 「韓・中・越伝奇小説の比較研究——『金鰲新話』『剪灯新話』『伝奇漫録』——」(成均館大学大学院博士学位論文、一九九四)

(10) 倭人求四書章句・楊誠齋集・東坡・剪灯新話・我国地圖。朝廷賜以東坡・剪灯新話、余皆不許。

(11) 『金鰲新話』は日本では承応二年(一六五三)に『道春訓点金鰲新話』、万治三年(一六六〇)と寛文十三年(一六七三)にはその重刊本、明治十七年(一八八四)には大塚家蔵刊本『序跋批評朝鮮金時習金鰲新話』が出版され、全部四回刊行された。最初に韓国の学会に『金鰲新話』が紹介されたのは一九二七年、崔南善が『啓明』誌に大塚本『金鰲新話』を紹介してからである。それ以来、韓国では日本で刊行された『金鰲新話』を底本として研究が進められて来たが、全ての版本と写本の祖本と考えられる朝鮮木版本『金鰲新話』の発見によって、朝鮮での『金鰲新話』出版と日本への伝播経緯がほぼ明らかになった。崔溶澈『金鰲新話の版本』(国学資料院、二〇〇三)によると、文禄・慶長の役の時、浮田秀家が相当な朝鮮の書籍を持ち帰った。曲直瀬正琳は浮田秀家の妻の病を治療し、数千冊の朝鮮書籍をその代価としてもらい、「養安院蔵書」という蔵書印を押した。それが栗田万次郎の手に渡され、また大谷光瑞に渡され、中国大連図書館「大谷文庫」として所蔵されることになったという。

(12) 川本邦衛『伝奇漫録刊本攷』(慶應義塾大学言語文化研究所、一九九八)によると、現存する『伝奇漫録』の刊本は5種類が伝えられるという。それを紹介すると次の通りである。

① 類庵会註本『伝奇漫録』——永盛八年(一七一一)刊行。東洋文庫、北京図書館所蔵。表記は漢文。

② 『新編伝奇漫録増補解音集註』——永盛十年(一七一一四)刊行。山本達郎氏御架蔵。表記は漢文と字喃翻訳文。

③ 『新編伝奇漫録増補解音集註』(②の重刊本)——永佑三年(一七三七)刊行。フランス・アジア協会所蔵。

④ 『新編伝奇漫録増補解音集註』(②の重刊本)——景興二十四年(一七六三)刊行。慶應義塾大学所蔵。

⑤ 『新編伝奇漫録増補解音集註』(②の重刊本)——景興三十五年(一七七四)刊行。ベトナム史学院所蔵。

(13) 松田修・渡辺守邦・花田富二夫校注『新日本古典文学大系75 伽婢子』(岩波書店、二〇〇二)

(14) 「伽婢子に於ける翻案について」(『和歌史に関する研究』所収、一九五二年、若竹出版株式会社)

(15) 『朝鮮小説史』(学芸社、一九三九)

- (16) 「比較文学的見地から見た金鰲新話と剪灯新話」(『文理論集』三号、一九五八)
- (17) 『韓国小説研究』(螢雪出版社、一九七七)
- (18) 注(4)に同じ。
- (19) 注(5)に同じ。
- (20) 「安南文学の一例として見たる伝奇漫録」(『中国文学』六十七号、一九四〇)
- (21) 「韓・中・越伝奇小説の比較研究——『剪灯新話』『金鰲新話』『伝奇漫録』を中心に——」(崇実大学大学院博士学位論文、一九九四)
- (22) 閻魔王の論理的破綻に関しては、尹采根「『金鰲新話』の美的原理と反省的主体」(『古典文学研究』十四輯、一九九八)の説を参照した。